

## **Aktualność przestrogi przed władzą większości, czyli „wola większości” Jeana-Jacques’a Rousseau i „tyrania większości” Johna Stuarta Milla**

### **Wprowadzenie**

Jean-Jacques Rousseau za główny cel swoich rozważań polityczno-społecznych uznaje poszukiwanie zasad, które mogą się stać podstawą kontraktu społecznego. Chce on zredefiniować znaczenie organizacji państwowej w taki sposób, aby duże znaczenie miały w nim idee moralne (przede wszystkim zaś postulat wolności jednostki i jej suwerenność) oraz specyficzna koncepcja natury ludzkiej<sup>1</sup>. Proponuje zatem przyjęcie całkowitego oddania się jednostek społeczeństwu, tak aby mogły one niejako na nowo odrodzić się w roli obywateli. Całkowite oddanie należy rozumieć jako przekazanie na rzecz wspólnoty zarówno swoich praw, jak i własności. Dzięki takiemu zabiegowi Rousseau ustanawia moment

---

<sup>1</sup> Jego poglądy dotyczące natury ludzkiej stały się podstawą tez sformułowanych w *Umowie społecznej*, ponieważ już w 1954 r. napisał on rozprawę *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, której wydanie poprzedziło o siedem lat *Du contrat social ou principes du droit politique*.

zrównujący wszystkie jednostki. Jak pisze Allan Bloom: „Nikt nie zachowuje praw, na podstawie których mógłby następnie rościć sobie pretensje do bycia sędzią w swojej sprawie”<sup>2</sup>.

W utworzonym w ten sposób społeczeństwie musi jednak istnieć podmiot podejmujący decyzje. Prawo do decydowania uzyskuje powstałe na podstawie umowy społecznej ciało polityczne; jest nim podmiot zbiorowy posiadający własną wolę, którą Rousseau nazywa wolą powszechną. „Umowa społeczna wytwarza sztuczną osobę, mianowicie państwo – jak dodaje Bloom – które ma taką samą wolę jak osoba naturalna. To, co uzna ono za potrzebne czy pożądane, jest jednocześnie przez nie chciane – wola ogółu staje się prawem. Prawo stanowi wytwór woli powszechnej”<sup>3</sup>. Choć społeczeństwo składa się z jednostek, a każda z nich ma indywidualną (prywatną) wolę, to ich sumy nie należy utożsamiać z wolą powszechną. Genewski filozof wskazuje bowiem, że „często bywa znaczna różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną; ta ostatnia ma na względzie interes wspólny, tamta – interes prywatny i jest tylko sumą woli poszczególnych ludzi”<sup>4</sup>. Błędem okazuje się zatem utożsamianie tych dwóch pojęć.

Jak wskazują Rett Ludwikowski i Jan Woleński, podobną obserwację czyni John Stuart Mill: „wola ludu jest w praktyce wolą najliczniejszej lub najaktywniejszej części ludu, większości lub tych, którzy za większość uchodzą: lud może więc pragnąć pognębienia jednej ze swoich części i środki ostrożności dla zapobieżenia temu są równie potrzebne jak przeciw każdemu innemu nadużyciu władzy”<sup>5</sup> – pisze. Milla interesuje nie tylko bezpośredni negatywny wpływ „większości” na ustanawianie prawa, ale także bardziej subtelny aspekt działania tyranii większości, który objawia się wywieraniem na jednostki psychologicznej presji.

Obawa przed niesprawiedliwymi i krzywdzącymi uzgodnieniami, uderzającymi w interesy grup mniej licznych, czy też mniej wpływowych, nie jest obca współczesnym społeczeństwom liberalno-demokratycznym. Dowód na to stanowi chociażby zapis zapewniający prawa mniejszości

---

<sup>2</sup> A. Bloom, *Jean-Jacques Rousseau* [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, tłum. P. Nowak, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010, s. 577.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, PWN, Warszawa 2010, s. 34.

<sup>5</sup> R. Ludwikowski, J. Woleński, *J.S. Mill*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. 121.

narodowych i etnicznych w najważniejszym akcie prawnym Rzeczypospolitej Polskiej. Jak stanowi art. 35 § 1 i 2 konstytucji:

1. Rzeczpospolita Polska zapewnia obywatelom polskim należącym do mniejszości narodowych i etnicznych wolność zachowania i rozwoju własnego języka, zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury. 2. Mniejszości narodowe i etniczne mają prawo do tworzenia własnych instytucji edukacyjnych, kulturalnych i instytucji służących ochronie tożsamości religijnej oraz do uczestnictwa w rozstrzyganiu spraw dotyczących ich tożsamości kulturowej<sup>6</sup>.

Respektowanie praw różnych mniejszości jest współcześnie uznawane za jeden z filarów państwa prawa, lecz nie oznacza to, że zagrożenia związane z władzą „większości” zostały wyeliminowane. Ponadto przekuwanie woli większości we władzę większości może mieć zgubny wpływ nie tylko na interesy grup mniejszościowych, ale przede wszystkim na wspomniany przez Rousseau interes społeczny.

Warto zatem przypomnieć dwie koncepcje traktujące o woli podmiotu zbiorowego. Będą nimi teoria „woli powszechnej” Rousseau oraz „tyrania większości” opisana przez Milla. Być może ponowne przyjrzenie się temu zagadnieniu pozwoli nam odpowiedzieć na pytanie: gdzie dziś sytuuje się główne źródło tyranii większości?

## Wola podmiotu zbiorowego

Podobnie jak w przypadku większości kategorii i terminów filozoficznych, początków namysłu nad ideą woli podmiotu zbiorowego szukać należy w okresach poprzedzających ten, w którym uzyskała ona pełnię mocy. Rozważania dotyczące problematyki woli zbiorowej obecne są już w dziełach pierwszych filozofów zajmujących się kwestiami polityki – u Platona i Arystotelesa. Jak udowadnia Patrick Riley, już w *Państwie* Platona znajdują się fragmenty wskazujące na doniosłą rolę woli zbiorowości, dzięki

<sup>6</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r., nr 78, poz. 483, z późniejszymi zmianami.

której uzyskać można jedność państwową. Również u Arystotelesa pojawia się ten wątek, gdyż filozof wskazuje na konstytutywny dla państwa moment ustanowienia wspólnotowości<sup>7</sup>. Nie jest to zbyt kontrowersyjne spostrzeżenie, ponieważ większość terminów z zakresu filozofii politycznej ma swoje źródło w dziełach tych filozofów<sup>8</sup>. Pewne istotne wątki dotyczące woli zbiorowości oraz terminu *volonté générale* odnaleźć można już w dziełach Świętego Pawła z Tarsu, Blaise'a Pascala, Nicolasa Malebranche'a, Monteskiusza czy też Denisa Diderota<sup>9</sup>. Z pewnością zgodzić się można jednak z twierdzeniem, że za okres, w którym idea ta rozpoczęła z niezwykłą intensywnością pobudzać wybitne umysły, należy uznać gorący czas sprzed wybuchu rewolucji francuskiej; przede wszystkim za sprawą *Umowy społecznej* Rousseau. Był on nie tylko wnikliwym obserwatorem i komentatorem realiów życia społecznego osiemnastowiecznej Francji. Jego rola okazała się dużo bardziej przełomowa. Jak pisze Katarzyna Haremska: „Mając dostęp do wszystkich sfer, a nie identyfikując się z żadną, filozof zajął dogodną pozycję bezstronnego obserwatora i sędziego społeczeństwa osiemnastowiecznej Europy. I to w szczególnym momencie historycznym: ostatniej fazie bardzo długiej epoki, w której dogmatem była teza o nierównej godności poszczególnych jednostek i oparty na niej hierarchiczny układ społecznych pozycji”. I dalej: „Stając się ofiarą własnych czasów, przez nadchodzące wyznaczony został do roli proroka”<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> P. Riley, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1986.

<sup>8</sup> Jak przekonuje B. Bosanquet, „nie istnieje filozofia polityczna, która zarazem zasługiwałaby na uznanie i nie była inkarnacją koncepcji Platońskich”, za: J. Grygieńć, *Wola powszechna w filozofii politycznej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

<sup>9</sup> Koncepcja *volonté générale* początkowo dotyczyła kwestii predystynacji i łaski Bożej w chrześcijaństwie. Jak zauważa P. Riley, dopiero w pismach B. Pascala uzyskuje ona wymiar polityczny: „at this early date the term has political overtones, since Pascal uses it in considering whether God can justly dispense sufficient grace for salvation only to those who merit it, or whether by *volonté absolute* he can simply damn some and save others”. P. Riley, *The General Will before Rousseau*, dz. cyt., s. 487.

<sup>10</sup> K. Haremska, *Czego boi się Jan Jakub Rousseau* [w:] J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 134.

Filozofia Rousseau doczekała się licznych, ale też skrajnie odmiennych interpretacji. Niektórzy widzieli w nim sentymentalistę, uznając za główne jego dzieło *Nową Heloizę*, inni zaś apostoła rewolucji<sup>11</sup> i prekursora komunizmu<sup>12</sup>, który położył podwaliny pod systemy totalitarne<sup>13</sup>, czy też demokratę zwracającego uwagę na problem legitymizacji władzy<sup>14</sup>. Z biegiem czasu, przez coraz to nowsze interpretacje filozofii politycznej Rousseau, jego myśl wcale nie stała się jaśniejsza (a jedynym twierdzeniem, co do którego nikt nie ma wątpliwości, jest konstatacja, że jego myśl wciąż pozostaje kontrowersyjna).

Aby pominąć płataninę sporów interpretacyjnych, warto skupić się na samym pojęciu woli powszechnej i wydobyć jej treść ze znaczenia, jakie uzyskuje w relacji wobec woli większości. Z pewnością zgodzić się można z Januszem Grygieńcem, który stwierdził, że: „W porównaniu ze swymi poprzednikami Rousseau dokonał całkowitej sekularyzacji woli powszechnej (do tej pory przybierającej postać teologiczną), na trwałe wiążąc ją z teorią rządu demokratycznego”<sup>15</sup>. Początkowo pojęcie woli powszechnej może się wydawać dość intuicyjne. Jarosław Baćłowski wskazuje, że „Rousseau, pisząc o woli powszechnej, ma przeważnie na myśli jej ujęcie racjonalistyczne, traktuje ją jako »wolę rozumną«, wyrażającą

---

<sup>11</sup> Z twierdzeniem uznającym Rousseau za apostoła rewolucji rozprawia się ostro R. Spaemann, pisząc: „Polityczne pisma Rousseau nie miały w istocie żadnego wpływu na przygotowanie rewolucji. Są to pisma jednoznacznie konserwatywne. Jeśli Rousseau przygotował klimat rewolucyjny, to nie zrobił tego jako teoretyk *volonté générale*, herold patriotycznej cnoty i starożytnego ducha obywatelskiego, lecz jako pesymistycznie nastawiony do cywilizacji krytyk kultury, rzecznik naturalnej dobroci człowieka i odkrywca dziecka, biedny samotnie marzący i spacerujący Jean-Jacques, nie autor *Umowy społecznej*, lecz autor sentymentalnej powieści *Nowa Heloiza*”. R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 16–17.

<sup>12</sup> Zob. J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy. A Study of the French Revolution Designed to Identify the Historical Origins and Political Presuppositions of “Democracy” as Taught and Practised Today in China, Russia and Eastern Europe*, Secker & Warburg, London 1966.

<sup>13</sup> Zob. J. Chapman, *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, Columbia University Press, New York 1956.

<sup>14</sup> Zob. A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau, filozof demokracji społecznej*, Księgarnia Zdzisława Gustowskiego, Poznań 1949.

<sup>15</sup> J. Gygień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*, dz. cyt., s. 23.

dobro wspólne danej społeczności”<sup>16</sup>. Wola większości natomiast ma być wyrażana przez poszczególne indywidua, które za główny cel przyjmują ochronę własnych interesów. Już w przypadku tych pierwszych refleksji nad terminologią pojawiają się wątpliwości. Warto zatem prześledzić, co sprawia, że „wola powszechna” jest tak ważna dla rozumienia konstrukcji umowy społecznej.

### **Wspólny aspekt interpretacyjny – wola powszechna a umowa społeczna**

W jaki właściwie sposób Rousseau pisze o woli powszechnej? Próba udzielenia odpowiedzi na to pytanie stanowi odrębny nurt interpretacyjny pism politycznych filozofa. On sam nie ułatwił czytelnikom zadania, ponieważ na próżno szukać u niego wyrażonej wprost definicji *volonté generalé*.

Pewną próbę przybliżenia znaczenia tego terminu można rozpocząć, czyniąc uwagę natury metodologicznej. Podczas analizy problematyki woli powszechnej dostrzegamy specyficzne meta-założenia jej dotyczące, które obecne są również w sposób bardziej widoczny w opisaney przez myśliciela koncepcji stanu przed-społecznego. Przyjęto bowiem, że nie należy uznawać opisu początków społeczeństwa z *Umowy społecznej* za próbę przybliżenia faktów historycznych. Stan natury stanowi raczej konstrukcję teoretyczną, z której myśliciel pragnie wywieść rozumowe podstawy istnienia ustroju społecznego. Interpretację taką przyjmuje się w badaniach dotyczących zarówno społeczeństwa pierwotnego, jak i zawiązania paktu społecznego. Razem mają one stanowić racjonalne uzasadnienie dla specyficznej wizji państwa oraz obowiązującego w nim prawa. Jak dowiadujemy się z pism Ernsta Cassirera, taką interpretację przyjął również I. Kant: „Określenie umowa społeczna [...] wzbudza myśl o początku społeczeństwa w czasie, o jednorazowym akcie, w którym ono samo powołało siebie do istnienia. Russo wprowadził sam podkreślał, że nie chodzi mu o taki początek, lecz »zasadę« społeczeństwa, że zamierzał opracować pewien

---

<sup>16</sup> J. Baławski, *Wola powszechna i jej stabilność według koncepcji J.J. Rousseau*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 21, 2012, nr 4, s. 183.

problem filozoficzno-prawny, nie zaś historyczny”<sup>17</sup>. Taką przesłankę interpretacyjną można próbować rozszerzyć na opracowaną przez Rousseau ideę woli kolektywnej; dokonuje tego Baćławski, rozstrzygając, że wola powszechna „nie polega na faktycznym oświadczeniu woli, lecz wpływa [ona] bezpośrednio z podstawowej zasady istoty ludzkiej. Nie jest to wola empiryczna, ale racjonalna”<sup>18</sup>.

### ***Volonté generalé* i pozostałe pojęcia dotyczące woli według Rousseau**

Przechodząc zaś do znaczenia *volonté generalé*, warto się odwołać do porównania dwóch podmiotów z nią związanych: indywidualnej jednostki i ciała politycznego. Jednostka ma swoją wolę partykularną, która prowadzi jej działania ku realizacji własnego interesu, a przede wszystkim ku zachowaniu swojego życia. Ciało polityczne także posiada wolę i podobnie jak w przypadku woli partykularnej można przyjąć, że jej celem jest zabezpieczenie swojej egzystencji. Według Rousseau „zmierza [ona] ku zachowaniu i dobrobytowi zarówno całości, jak i każdej części”. Tak jak ciała politycznego nie można sprowadzić do prostej sumy jednostek składających się na nie, tak też woli powszechnej nie należy rozumieć jako prostej sumy woli jednostkowych. Cała trudność jednak polega na tym, że to właśnie każdy obywatel jest wyrazicielem woli powszechnej. W jaki sposób pogodzić te (na pierwszy rzut oka sprzeczne) tezy?

Przed wszystkim należy zbadać wzajemne powiązania terminów: wola jednostkowa/partykularna, wola powszechna, wola wszystkich i (nieobecna w pismach Rousseau wprost) wola większości.

Wnikliwej analizy różnicy między „wolą powszechną” a „wolą wszystkich” dokonuje Grygieńć. Wskazuje na cztery różnice między nimi:

---

<sup>17</sup> E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo „Słowo/obraz terytoria”, Gdańsk 2008, s. 42.

<sup>18</sup> J. Baćławski, *Wola powszechna i jej stabilność...*, dz. cyt., s. 184.

- kwantytatywną, która polega na tym, że wola powszechna jest jedna, ponieważ reprezentuje dobro wspólne, a wola wszystkich ma być „wyпадkową woli partykularnych jednostek”;
- kwalitatywną, dotyczącą założenia, że wola powszechna kształtuje się na podstawie racjonalności i sprawiedliwości, a jednostki ją wyrażające mają być wolne, zaś wola wszystkich [z punktu widzenia społeczeństwa] jest niesprawiedliwa i irracjonalna, a jednostki ją wyrażające „są niewolnikami własnych namiętności”;
- źródłową, w myśl której wola powszechna czerpie swe źródło z wymogów dobra wspólnego, a wola wszystkich – z pragnień indywidualnych;
- obieranego celu – wola powszechna ma na celu dobro wspólnoty, wola wszystkich ma zaś na celu dobro poszczególnych jednostek<sup>19</sup>.

W tak przeprowadzonym dowodzeniu można jednak wskazać pewną nieścisłość. Można tego dokonać, śledząc odpowiedź na pytanie, które Rousseau zadaje sam sobie: „Czy wola powszechna może błądzić?”. Odpowiada on w następujący sposób: „Często bywa znaczna różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną; ta ostatnia ma na względzie interes wspólny, tamta interes prywatny i jest tylko sumą woli poszczególnych ludzi. Odejmijmy jednak od tych woli partykularnych plusy i minusy, które nawzajem siebie znoszą, a pozostanie jako wynik tych różnic wola powszechna”<sup>20</sup>. Wynika z tego, że hipotetycznie możliwa jest sytuacja wyprowadzenia treści woli powszechnej z woli wszystkich. Co bowiem znaczą wspomniane plusy i minusy? Można założyć, że w państwie istnieje określona liczba dóbr, a plusami można nazwać sytuacje, w których ktoś żąda nadmiaru dóbr kosztem innego podmiotu, minusem – wedle tego rozumowania – byłoby odebranie danej jednostce jakiegoś dobra, które sprawiedliwie jej się należy. Według Rousseau, jeżeli wyeliminujemy takie „zakusy” z woli partykularnych, okaże się, że wszyscy dążymy do tego samego – do utrzymania wspólnoty państwowej,

---

<sup>19</sup> J. Gygienć, *Wola powszechna w filozofii politycznej*, dz. cyt., s. 65.

<sup>20</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 34.



ponieważ to jest dla nas wszystkich najbardziej korzystna sytuacja<sup>21</sup>. Tym samym nie zawsze interes jednostki pozostaje sprzeczny z interesem wspólnoty. Przedstawione rozróżnienia należy więc traktować jako wskazówkę podczas analizy terminologii związanej z wolą podmiotu zbiorowego, mając jednak na względzie przedstawione powyżej zastrzeżenie. Oczywiście interpretacja, odwołująca się do pewnej koncepcji sprawiedliwości społecznej stanowi tylko jedną z możliwości rozumienia tego fragmentu<sup>22</sup>.

Gdzie zaś w tych rozważaniach jest miejsce terminu „wola większości”? We współczesnych demokracjach uznaje się, że decydującą rolę w wyborach politycznych odgrywa większość wyborcza – oczywiście niekoniecznie musi chodzić o empiryczną większość. Z jednej strony różnica ilościowa pomiędzy wolą większości a wolą wszystkich jest oczywista, ponieważ liczba elementów zbioru „wszystkich obywateli” zawsze będzie przewyższać ilość zbioru „większość obywateli”. Istnieje jednak poważniejsza różnica – różnica treści. Treść woli wszystkich jest bowiem uznawana za negatywną społecznie, gdyż ma wyrażać poszczególne interesy partykularne, które (z założenia) stoją w opozycji wobec interesu wspólnoty. Co do woli większości: jej treść może być różna, czyli wyrażać zarówno interesy partykularne, jak i interes wspólnoty (posługując się nomenklaturą Rousseau).

Czy zatem „wolę większości” można utożsamiać z „wolą powszechną”? Tutaj odpowiedź wydaje się dużo bardziej złożona. Wola powszechna stanowi

---

<sup>21</sup> Zwraca na to uwagę m.in. B. Constant, ostrzegając, że w konsekwencji zneutralizowania treści woli indywidualnej jednostki do tego, co korzystne dla zbiorowości, zagubiona zostaje sama jednostka. Wskazuje bowiem, że nie jesteśmy w stanie wywierać wpływu na decyzje zbiorowości w sposób tak silny, jaki posiadali starożytni Grecy w swoich *polis*. Nieuprawnione jest utożsamianie wolności z praktykowaniem praw politycznych. Jak pisze: „Spróbuję poddać analizie system najznakomitszego z nich, Jana Jakuba Rousseau, i wykazać, że przenosząc w czasy współczesne zakres kolektywnej zwierzchności przynależnej innym wiekom, ten wzniosły geniusz poruszany najczystszy umiłowaniami wolności dostarczył nie mniej zgubnych pretekstów niejednej tyranii”. B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych. Mowa wygłoszona w Athenée Royal*, „Arka” 1992, nr 42(6), s. 78.

<sup>22</sup> Ma ona jednak pewne głębsze uzasadnienie, ponieważ – jak pisze myśliciel – „To przejście ze stanu natury do stanu społecznego (*état civil*) wywołuje w człowieku ogromną zmianę, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością i nadaje jego czynom charakter moralny”. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 26. Z przytoczonego fragmentu można wysnuć wniosek, że w społeczeństwie to właśnie sprawiedliwość, zajmując miejsce instynktu, powinna się stać podstawą działania.

wyraz suwerenności narodu. Suwerenność ta zaś nie podlega odstępianiu. Oznacza to, że dotyczy ona każdego obywatela i stąd wola powszechna ma być „wolą całego ludu”, a nie tylko jednej jego części – parafrazując Rousseau. Według niego sprawą najwyższej wagi jest to, aby prawo było ustanawiane przez wszystkich i dla wszystkich. Wola ta „jest powszechna zarówno w swej treści, jak i przedmiocie, co oznacza, że by uznać ustawę za realizującą wolę powszechną, potrzeba, aby nad jej przyjęciem głosowali wszyscy członkowie wspólnoty oraz aby jej treść miała charakter abstrakcyjny”<sup>23</sup>.

Nie znaczy to jednak, że Rousseau wymaga, aby każda decyzja polityczna była podejmowana przy uzyskaniu stuprocentowej frekwencji. Warunek ten według niego miał być spełniony tylko podczas pierwszej podejmowanej decyzji, czyli zawiązania umowy społecznej. „Wola powszechna nie jest wolą całego społeczeństwa jako takiego. To indywidualni obywatele posiadają wolę powszechną – pisze Baćławski – każdy ma możliwość używania deliberującego rozumu, który we właściwych okazjach doprowadza obywateli do decyzji”<sup>24</sup>. Jest więc niemal niemożliwością, aby prawo było ustanawiane na podstawie zdania wszystkich obywateli, stąd decyzje podejmowane są *de facto* na podstawie sformułowanej w określony sposób większości<sup>25</sup>.

Przejdźmy do następnego punktu charakterystyki. Wola powszechna może się objawić tylko wtedy, gdy obywatele mają odpowiednią wiedzę. Rousseau uważa bowiem, że „gdyby lud dostatecznie poinformowany obradował, a obywatele uprzednio nie porozumiewali się między sobą, to z wielkiej liczby drobnych różnic wynikałaby zawsze wola powszechna”<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 26.

<sup>24</sup> J. Baćławski, *Wola powszechna i jej stabilność...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>25</sup> J. Baćławski niejako odpowiada na wystosowany przez B. Constanta zarzut, pyta bowiem: „Czy podejmowane decyzje wymagają jednomyślności? Rousseau żąda jej tylko przy zawieraniu umowy społecznej, w pozostałych natomiast wypadkach uważa opinię większości za wystarczającą. Pojmowanie takie było powodem krytyki, bowiem jeżeli wola powszechna oznacza wolę większości, to zmienia się ona w tyranię w stosunku do mniejszości. Zarzut ten byłby słuszny, gdyby brał pod uwagę intencję Rousseau. Tak jednak nie jest. Pojmowanie woli powszechnej jako woli większości nie odpowiada poglądom Rousseau. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że wola powszechna oznacza wolę racjonalną, istotną, która w pewnych okolicznościach może nie być uświadomiona”. Tamże, s. 187.

<sup>26</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 35.

Filozof w tym miejscu przejawia zasadniczą wiarę w rozum ludzki; uważał bowiem, że człowiek, który odważy się posługiwać swoim rozumem (zaś proces ten nie zostanie zaburzony przez wpływy innych), w końcu dojdzie do wniosku, że życie we wspólnocie jest dla niego najbardziej korzystną sytuacją. Przestrzega jednak: „kiedy powstają intrygi, zrzeszenia częściowe kosztem wielkiego, woła każdego z tych zrzeszeń staje się powszechna w stosunku do jego członków, a partykularna w stosunku do państwa”<sup>27</sup>. Zwraca zatem uwagę na niebezpieczeństwo związane z demagogią i populizmem, które zaburzają proces samodzielnego wnioskowania.

Potencjalnie istnieje zatem możliwość, że woła większości będzie wyrażała wolę powszechną<sup>28</sup>. Aby tak się stało, muszą jednak zostać spełnione pewne specyficzne kryteria. Powinna ona:

- dotyczyć kwestii abstrakcyjnych (wymóg ten filozof nazywa powszechnością)<sup>29</sup>;
- wyrażać dobro zarówno całej wspólnoty, jak i poszczególnych jej części;
- dążyć do zachowania wspólnoty;
- wyrażać poszanowanie dla równości obywateli;
- ustanawiać prawo, które nie jest sprzeczne z ideą sprawiedliwości;
- być racjonalna;
- być wyrażana powszechnie przez obywateli, mających dostateczny poziom wiedzy, którzy charakteryzują się postawą odporną na populizm i demagogię.

---

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> „Istotnie nie jest wykluczone – przyznaje Rousseau – aby woła prywatna pokrywała się w pewnym punkcie z wolą powszechną”. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 31.

<sup>29</sup> Jak pisze: „Mówiąc, że przedmiot ustawy jest zawsze powszechny, rozumiem przez to, że ustawa odnosi się do poddanych jako ogółu i do działań jako abstrakcyjnych, nigdy zaś do człowieka jako jednostki lub do działania poszczególnego”. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 43.

Różnica pomiędzy wolą powszechną a wolą większości nie dotyczy kwestii ilościowych, a wyraża się w intencji, gdyż intencją tej pierwszej będzie zachowanie wspólnoty, intencja woli większości może być zaś dowolna. Jak pisze Bloom: „Wola powszechna nie posiada żadnych określonych dyrektyw i może działać, jak zechce. Sama w sobie jest pusta, czysta – to jeszcze jeden argument, że naturalna wolność zostaje zachowana. Wola powszechna ma charakter formalny, a jedyną rzeczą odróżniającą ją od woli jednostkowej jest to, że może ona chcieć jedynie tego, czego chcieć mogliby wszyscy”<sup>30</sup>. Fragment ten przywodzi na myśl dewizę wyrażoną przez Świętego Augustyna: kochaj i rób co chcesz, która daje złudne wrażenie przyzwolenia na swobodę, a w istocie wyznacza ściśle ramy działania. Czego bowiem wedle Rousseau mogliby chcieć „wszyscy”? Z pewnością nie byłoby to działanie wyróżniające któregoś z obywateli (a więc przyznające mu więcej wolności), ale raczej takie, które pozwoli im żyć w spokoju i dostatku.

Niezwykle istotną kwestią podczas definiowania woli powszechnej jest również ochrona przed dyskryminacją praw mniejszości. „Nikt bowiem nie zgodzi się na ustawę – jak podsumowuje Gygién – faworyzującą jedną z grup obywateli, skoro nie może być pewien, że kiedyś nie znajdzie się wśród osób przez takie prawo poszkodowanych”. W interesie wszystkich obywateli jest zatem utrzymanie rządów i polityki państwa na odpowiednim poziomie, którego sens wyraża się w przestrzeganiu zasady równości wobec prawa.

Jeżeli więc wola wyrażona przez większość spełnia wymienione powyżej wymogi, można oczekiwać, że wyraża wolę powszechną. Jest to oczywiście postulat idealistyczny, niemniej jednak może on stanowić pewien drogowskaz w ustanawianiu zasad procesu legislacji.

Jak rozważania dotyczące woli powszechnej łączą się z przestrogą Mila przed tyranią większości? Sam termin „tyrania większości” filozof zapożycza od myślicieli takich jak Cyceon, który w księdze czwartej dzieła *O państwie* stwierdza:

---

<sup>30</sup> A. Bloom, *Jean-Jacques Rousseau* [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, dz. cyt., s. 578.

Żadnemu krajowi nie odmówiłbym nazwy państwa prędzej niż temu, który znajduje się zupełnie w mocy tłumu. Jeśli nie chcieliśmy uznać za państwo ani Syrakuz, ani Agrygentu, ani Aten w okresie, kiedy rządili tam tyrani, ani Rzymu, gdy podlegał dziesięciu mężom, nie widzę, jakim sposobem istota państwa mogłaby się lepiej przejawiać we władztwie tłumu. [...] Nie masz nic strasznego niż potwór przybierający postać i nazwę ludu. I jeśli prawa nakazują powierzać mienie obłąkanych w opiekę krewnych, to nie godzi się doprawdy, żebyśmy władztwu tych szaleńców<sup>31</sup>

– można dodać: przyznawali miano władzy państwowej. Termin ten rozpowszechniony został przez Alexisa de Tocqueville’a, który analizując sytuację polityczną Stanów Zjednoczonych w latach 70. XIX wieku, stwierdza, że w Ameryce istnieje wszechwładza większości. Przestrzega on również, iż taki stan powiększa niestabilność ustawodawczą i administracyjną. Krytykuje powszechne przeświadczenie, że większość społeczna góruje moralnie nad mniejszością. Jego poglądy na ten temat można zaprezentować, posługując się cytatem:

Maksymę, która głosi, że większość ma prawo czynić w sferze rządzenia krajem wszystko, co zechce, uważam za bezbożną i godną pogardy, a jednak przyznaję, że wszelka władza powinna wywodzić się z woli większości. Czy pozostaję w sprzeczności z sobą samym?

Istnieje pewne prawo ogólne, które zostało sformułowane czy też przyjęte nie przez większość takiego czy innego narodu, ale przez większość ludzi na świecie. Tym prawem jest sprawiedliwość. Sprawiedliwość określa więc granice praw każdego społeczeństwa<sup>32</sup>.

Słowa te stanowią przestrożę przed aporią jawiącą się u podstaw ustroju demokratycznego. Polega ona na niebezpieczeństwie ślepej wiary w trafność uzgodnień większości. Filozof ostrzega, że wszelkie decyzje powinny być podejmowane nie tylko z uwzględnieniem granic wyznaczonych przez ideę sprawiedliwości (czy wręcz ogólne prawo sprawiedliwości), ale również

<sup>31</sup> Cyceon, *O państwie*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1960, s. 143.

<sup>32</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Znak, Kraków 1996, s. 257.

z uwagi na tę ideę. Do kogo może się w Ameryce odwołać człowiek czy też stronnictwo, które cierpi na niesprawiedliwość? – pyta Tocqueville. Przecież ani do opinii publicznej, która decyduje o istnieniu woli większości, ani do ustawodawcy, wykonawcy czy też armii. Wszystkie one bowiem realizować mają z zasady wolę większości.

Ostatecznym argumentem potwierdzającym realność zagrożenia związanego z terrorem woli większości jest odwołanie się do rozumienia większości jako jednostki kolektywnej. „Żywi [ona] odmienne przeświadczenie niż inna jednostka, nazywana przez nas mniejszością, i ma najczęściej sprzeczne z nią interesy. Otóż jeżeli uważamy, że człowiek posiadający władzę może jej nadużyć w stosunku do swych przeciwników, dlaczego nie odnosimy tego do większości?”<sup>33</sup> – pyta.

Mill rozwija problematykę tyranii większości, rozpoczynając od stwierdzenia:

Lud sprawujący władzę to nie zawsze ten sam lud, nad którym władza jest sprawowana; a samorząd, o którym mowa, nie oznacza, że każdy rządzi sobą, lecz że każdym rządzą wszyscy inni pozostali [przeciwnie wobec tego, co przyjmował Rousseau – M.M.-B.]. Ponadto wola ludu jest w praktyce wolą najliczniej lub najaktywniejszej części ludu, większości lub tych, którzy za większość uchodzą<sup>34</sup>.

Co symptomatyczne, większość w społeczeństwie nie zawsze ma odniesienie do większości empirycznej, nie zmienia to jednak faktu, że przywołanie argumentu odwołującego się do badań wskazujących, czego chce większość obywateli, ma niezwykle silną wartość w polityce. Siła, z jaką wiąże się pojęcie większości w systemie demokratycznym, według Milla może być zgubna. „Myślący ludzie – pisze – spostrzegli jednak, że społeczeństwo [lub jego część] będące samo tyranem – tyranizujące zbiorowo poszczególne jednostki, z których się składa – nie ogranicza się do czynów wykonywanych rękami jego politycznych funkcjonariuszy”<sup>35</sup>. Wskazuje zatem, że w systemie demokratycznym urzędników obowiązują gra-

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 257.

<sup>34</sup> J.S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurylandzka, PWN, Warszawa 2005, s. 96.

<sup>35</sup> Tamże, s. 97.

nice angażowania się w życie obywatela. Nadanie kształtu tym granicom stanowi bardzo istotną kwestię, ale główne zagrożenie pochodzi z innego źródła. Dotyczy ono tyranizowania jednostki przez zdanie i poglądy większości społecznej.

Mill dostrzega bowiem, że w tym wypadku nie sposób wskazać granice jej oddziaływania. „Społeczeństwo może spełniać i spełnia swoje własne zlecenia: a jeśli wydaje zlecenia niesłuszne [...] lub dotyczące rzeczy, do których nie powinno się wtrącać, uprawia tyranię społeczną straszniejszą od wielu rodzajów politycznego ucisku; albowiem chociaż nie grozi tak surowymi karami, to pozostawia mniej sposobów do ucieczki”<sup>36</sup>. Wnika ona głęboko w relacje międzyludzkie, a wręcz w samego człowieka.

Mill pisze wprost, że ochrona niezależności jednostki przed tyranią opinii ogółu jest równie konieczna, co ochrona przed politycznym despotyzmem. Można jednak zapytać: dlaczego właściwie przyłączenie się do uzgodnień dokonanych przez większość ma być ocenianie negatywnie? Czy działania takie nie budują jedności społecznej i nie pomagają utrzymać porządku? Czyż podobnych postulatów nie wysuwał Rousseau, pisząc o woli powszechnej? Przecież właśnie wola powszechna ma być tryumfem postawy obywatelskiej, polegającym na wzniesieniu się ponad egoistyczne pobudki. W tym wypadku odpowiedź musi być negatywna. Nie tego chciał Rousseau i nie takie społeczeństwo pragnął widzieć Mill. Autor *Umowy społecznej* wręcz podkreśla, że „aby więc mieć prawdziwy wyraz woli powszechnej, ważne jest, by nie było w państwie społeczności cząstkowych, by każdy obywatel wypowiadał tylko swój sąd własny”<sup>37</sup>. Rousseau zdecydowanie neguje jednomyślność społeczną uzyskiwaną przez nakłanianie do niej czy narzucanie jej słabszym. W tym punkcie pozostaje nieugięty – każdy człowiek na podstawie własnego rozumnego osądu (wolnego od egoistycznych pobudek) ma sam rozstrzygać, co jest dobre dla wspólnoty.

Również Mill twierdzi, że zbyt nachalne wywieranie nacisku przez opinię ogółu jest tyranizowaniem jednostki przede wszystkim w tym względzie, że zwalnia ją niejako z obowiązku samodzielnego myślenia. Widoczny staje się tu mechanizm nazywany we współczesnej psychologii „drogą

---

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 35.

na skróty”, a przez starożytnych kierowaniem się *argumentum ad populum*. Oba opierają się na założeniu, że skoro jakiś pogląd jest powszechnie uznawany – samodzielne rozstrzygnięcie jego poprawności nie ma sensu. O ile sytuacja taka nie stanowi zagrożenia, kiedy opinia ogółu skłania się ku zasadom sprawiedliwości, o tyle kiedy się myli, jednostka nie potrafi właściwie zareagować, ponieważ czujność jej rozumu została uśpiona. Mill pisze: „Swoboda myśli nie jest potrzebna głównie i jedynie do wytwarzania wielkich myślicieli; przeciwnie, jest ona równie, a może bardziej, niezbędna dla przeciętnych istot, gdyż pozwala im wznieść się na poziom umysłowy, do osiągnięcia którego są zdolne”; „Żaden naród nie rozwijał ani nie rozwinię nigdy intelektualnej działalności w takiej atmosferze. [...] Tam, gdzie istnieje milcząca umowa, że nie należy spierać się o zasady, gdzie dyskusja w największych kwestiach, jakie mogą zajmować ludzkość, uważana jest za zamkniętą, nie możemy się spodziewać tego ogólnego wysokiego poziomu działalności umysłowej, który wyróżniał pewne okresy historii”<sup>38</sup>.

Mill dostrzega również nieco bardziej dyskretny aspekt tyranii większości. Jak pisze – „wnika o wiele głębiej w szczegóły życia i ujarzmia samą duszę”. Sprawia, że człowiek przestaje ufać – rzecz by można – własnemu kompasowi moralnemu, a zdaje się na poglądy panującej opinii. Staje się przez to nie tylko łatwym celem manipulacji i demagogii, ale także traci coś dużo bardziej cennego, pewną postawę wobec świata, w tym świata społecznego. Przestaje on poszukiwać uzasadnienia swoich opinii w przesłankach rozumowych, a zaczynają mu wystarczać własne skłonności i upodobania, opiera się na pozamerytorycznej argumentacji, „a jeśli podane uzasadnienie jest jedynie odwołaniem do skłonności innych ludzi, jest to tylko upodobanie wielu ludzi zamiast jednego” – jak pisze Mill. Tyrania większości powoduje uprawomocnienie w dyskursie społeczno-politycznym pozamerytorycznych argumentów.

Różnica między tyranią urzędnika a tyranią większości przywodzi na myśl ideę *Panoptikonu* rozwiniętą przez Michela Foucaulta<sup>39</sup>. W wypadku tyranii większości relacja podporządkowania jest absolutna, ponieważ może dotyczyć wszystkich dziedzin życia człowieka. Do tego stopnia,

---

<sup>38</sup> J.S. Mill, *O wolności*, dz. cyt., s. 131.

<sup>39</sup> Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1993, s. 235–273.



że granica pomiędzy jego poglądami a oddziaływaniem tej tyranii przestać być widoczna. Parafrazując Foucaulta, więźniowie znajdują się w sytuacji władzy, której sami są nośnikami<sup>40</sup>.

Demokracja z założenia jest systemem, w którym obywatele są przejęci realizacją dobra wspólnoty, przy czym uznają to zadanie za doniosłe nie tylko ze względu na chęć podtrzymania jej istnienia, ale również ze względu na własne dobro czy też korzyść. Wzajemnie zabezpieczają się bowiem przed ustanawianiem krzywdzących i niesprawiedliwych zasad – jak chciał tego Rousseau. Jak jednak realizować te postulaty, kiedy obywatele czują się zwolnieni z obowiązku racjonalnego uzasadniania swoich opinii? W demokracji przyjmuje się, że większość obywateli nie powinna się mylić (czyli – jak twierdził Rousseau – wola powszechna nie może błędzić). Twierdzenie to jest zasadne tylko wtedy, gdy spełnione zostaną dwie przesłanki: po pierwsze, interes czy też dobro wspólnoty, leży obywatelom na sercu; po drugie, decydująca większość składa się z jednostek dokonujących samodzielnej rozumowej analizy sytuacji<sup>41</sup>. Gdy zaś tego brak, wolę większości należy rozumieć, zdaniem Rousseau, za wyrażającą zbiór interesów partykularnych czy też – jak pisze Tocqueville – jednostkę kolektywną, która realizuje swoje interesy kosztem innej jednostki kolektywnej – mniejszości.

Mill dostrzega problemy wynikające z uznania większości za reprezentację ogółu obywateli. Jego wizją właściwej formy ustroju jest „demokracja reprezentatywna”, czyli

rząd, w którym wszyscy, a nie tylko większość będzie reprezentowaną – w którym interesy, opinie i różne stopnie inteligencji charakteryzujące mniejszości będą miały pewność, że zostaną wysłuchane, i będą mieć nadzieję zyskania powagą swej reputacji i siłą swych dowodów większego wpływu, aniżeli go im dać może ich skromna liczba – demokracja, w której się zjednoczą równość, bezstronność, rząd nad wszystkimi sprawowany przez wszystkich, to jedyny prawdziwy typ demokracji<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Tamże, s. 280–281.

<sup>41</sup> W tym założeniu można się dopatrzeć egalitarnego założenia, że należy rozwijać intelekt i zdolności sądu u wszystkich w równej mierze, ponieważ opinia każdego obywatela powinna mieć taką samą wagę.

<sup>42</sup> J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, tłum. G. Czernicki, Znak, Kraków 1995, s. 152.

Jakie znaczenie można wyczytać z tych rozważań dla aktualnego dyskursu politycznego? Zarówno przestrozę przed wolą wszystkich – jako tę, która podważa i lekceważy dobro wspólnoty – jak i przed tyranią większości ktoś mógłby uznać za frazesy (na zarzut ten odpowiada wprost Mill<sup>43</sup>). Wiedza o istnieniu takich zagrożeń nie jest jednak równa świadomości ich oddziaływania. Posiłkując się rozważaniami Milla, można argumentować, że tyrania większości współcześnie oddziałuje na nieosiągalnym dotąd poziomie, który stał się normą, dzięki nowym kanałom komunikacji, między innymi tak zwanym mediom społecznościowym. Ich charakter bowiem skłania do zaniechania racjonalnej analizy i rzetelnej dysputy (jako wymagających skupienia i wysiłku). Problem stanowi również trudność weryfikacji wartości komunikatu oraz identyfikacji wiarygodności jego nadawcy. Często popularność zyskują zatem treści i hasła negatywne, obraźliwe i satyryczne, ponieważ z założenia najłatwiej wzbudza się emocje negatywne. Posługiwanie się tego typu środkami przekazu przez osoby publiczne jest dodatkowo kłopotliwe, ponieważ legitymizuje niski poziom dyskusji (choć ciężko nazwać tego typu komunikację dyskusją). Co więcej, sprawia, że reguły tego typu komunikacji przenikają na inne poziomy dyskursu społecznego.

Można zapytać: dlaczego w tym kontekście rozważania Rousseau i Milla są ważne i aktualne? Współcześnie coraz większym wyzwaniem staje się poszukiwanie treści woli powszechnej. Również ochrona przed tyranią większości wydaje się ekstremalnie trudna, a postulowana przez Milla granica uprawnionego naruszania niezależności jednostki przez opinię ogółu staje się mrzonką. Choć filozofowie nie dają nam prostych recept na problemy współczesności to, o dziwo, ich rozważania zestawione z charakterem aktualnych relacji społeczno-politycznych zdają się niezwykle trafne.

---

<sup>43</sup> Jak pisze Mill: „Chociaż ta doktryna nie jest bynajmniej nowa i niektórym osobom może się wydawać truizmem, bardziej się ona sprzeciwia powszechnej tendencji dzisiejszej opinii i praktyki niż jakakolwiek inna”. Tenże, *O wolności*, dz. cyt., s. 106.